

«Другое» cogito: дискурсивность рациональности

*Даже полнота логоса, чтобы быть логосом,
должна иметь возможность отдаться другому,
находящемуся по ту сторону от ее полноты*

Жак Деррида

В основании про-явления и осмысления опыта проживания, — в первую очередь, опыта проживания повседневности — лежат возможные и вероятностные определения структуры контекстов со-в-мещения пространств в реальности человека, которая, как реальность близости, переживаемая человеком в состояниях нахождения «бок-о-бок», то есть в определенном единстве взаимодействующих тел, которые занимают по отношению друг к другу определенные считаваемые позиции, или позы, может быть определена как текстовое пространство — *в смысле существующих отсылок к чему-то другому* (Ж. Деррида), *определяемое сцеплением структур значения* (J. Coquet), *обладающих собственными правилами комбинации и трансформации*. Человек изначально помещен в смысл, в языковую игру, которую, вслед за Л. Витгенштейном, можно определить как «единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен»*, то есть «говорить на языке» — значит принять форму жизни, некоторую норму, которая не только отмечает, но и диктует, задает способы про-явления и говорения и, тем самым, онтологические основания жизни человека в обществе — *ибо границы моего языка — это границы моего мира* (Л. Витгенштейн), что дает возможность говорить об определенной онтологии *cogito*, которая, собственно говоря, и может быть названа *рациональностью*, то есть некоторой конструкцией, которая рассматривается не только как методологический инструмент познания или как предмет анализа, но как *ценность*.

* Витгенштейн Л. Философские исследования. // Философские работы: в 2 ч. Ч.1. М., 1994. С.83.

Ценность может быть определена как то, что схватывается смотрящим оком* и, проявляясь в своей историчности, о-пределяется как собрание, существующее в качестве «единичности» и конкретности, полагающее возможность «другой реальности» в со-в-местности других со-бытий. Каждое общество обладает «собственной» историей, а, значит, специфической идентичностью, «возникающей благодаря диалектике индивидуума и общества»**, о-пределяемой через способы само-презентации и возможность быть про-писанным в социальном пространстве, что приводит к осмыслению содержания *cogito* как регулируемого преобладающим в той или иной социо-культурной традиции типом рациональности, погруженным в дискурсивную среду, которая и есть его единственный мир. В ракурсе исторического понимания рациональности становится возможен доступ к онтологии *cogito*, которая возможна как идентичность в осуществлении со-в-местности с другим «здесь-и-сейчас», где отсылание к другому приводит к тому, что идентичность «рассеивается» в том смысле, в каком рассеиваются возможности чтения, уводя далеко от письма и, в то же время, исходя из его «пустотности»***, непрерывно потенцирующей из себя все новые прочтения, в силу того, что «пустота» предстает как инструмент различий, позволяющий все видеть и все наделить значением (В. Подорога), где со-положение и расположение — это всегда пересечение в «точке»****, отсылающее к другой «точке», а, значит, предполагает особую топологию, некоторое *собравшееся место* (М.К. Мамардашвили), то есть реальное, жизненное пространство, со-в-мещающее в себе различные место-расположения с их многообразными измерениями и временными длительностями.

Со-полагаемое и рас-полагаемое находят свое единство в описании со-возможности дискурсов, которая полагается в качестве о-пределенной, постольку, поскольку о-пределена через свою не-со-возможность, то есть определяя какую-либо со-в-местность идентичностей, фиксирует

* Хайдеггер М. Слова Ничто Бог мертв. М., 1993. С.183-184.

** Berger P. L. und Luckmann T. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (amerikanisch 1966). Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von H. Plessner. Übersetzt von M. Plessner. Frankfurt a. M., 1969. S. 185.

*** Однако, пустота не указывает на нехватку и не требует заполнить пробел, она есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить (См. Фуко М. Слова и вещи. М. 1977. С. 438).

**** Концепты «точка», как и «место», — выражают не просто пространственные характеристики с определенной метрикой, но являют возможность «быть открытым» для других «мест» как собрание меня-другого в со-в-местности — не просто рядоположении «мест», но вмещении, что предполагает конструирование местности, где «место» - это особым образом собранное пространство.

и о-пределяет некоторую текстуальность топографии (меток и линий напряжения) мира таким способом, что *мир как текст*, открывающийся в пространстве прочтения не нуждается в понимающей процедуре: мое про-чтение выводит *меня* как за пределы моих собственных процедур понимания, так и *меня* самого, выводит из однозначности исторического, социального, политического, культурного и эстетического контекста. Пространство про-чтения — это место со-бытия, где текст открывает *мне* возможность быть *другим*; текст, открывающийся в пространстве прочтения, становится *моим другим телом* (В. Подорога), в связи с этим тело воспринимается не просто как отдельный предмет в пространстве или часть пространства, ограниченная замкнутой поверхностью и полностью пространственно выражено в своем содержании, то есть все, что мы можем сказать о структуре этого явления, о его составе, строении, полностью развернуто для внешнего пространственного наблюдения, но как *возможность* повода выйти из себя и явить себя, с-быться, поскольку указывает только на себя, оно не может быть тем, что оно есть без взгляда *другого*, в котором появляется сама возможность обрести «свое» *тело*.

Других я узнаю и познаю всегда в качестве тел, *другой* — это и есть тело, потому что *только тело и есть другой* (Ж.-Л. Нанси), его прикосновение возможно в силу того, что телам не свойственна «полнота» и завершенность, но воплощение на пороге, ибо *тело и есть порог*: и я, и *другой* утратили раздельное существование, *реален лишь переход*, сообщение, которое заполняет трещину между *мною* и *миром*, — *интерес*, который не только вовлекает нас в свое между-бытие, но и само находит в нас место «между»: между *мною* и *мною*... между моей *данностью* и моей *возможностью*. *Другой* явлен нам как способ нашего присутствия в мире, как горизонт и наших желаний, и нашего тела и только *через другого мы можем открыть, как играет нами легкий переизбыток мира* (Ж. Батай), ибо мое тело есть плоть, с которой я впервые сталкиваюсь, со-прикоснувшись с *другим*, как некоторой укорененностью в мире. Присутствие *другого* — это то, что дает нам возможность о-существоваться, с-быться, выразится, возможность обрести тело, ибо *я должен иметь тело, поскольку во мне есть тьма* (Г.В. Лейбниц). Со-в-местность — это возможность формирования и разворачивания смысла, о-существования со-бытия, где *тело предстает как глубина и поверхность*: одно тело проникает в другое и со-существует с ним, ибо как зеркало, отражающее другое зеркало, становится бесконечностью, теряющей собственную поверхность и четкие границы, но, одновременно, обретающее единственную возможность обрести

индивидуальные черты, так как индивид — это всегда дуальность, где человек является себе самому не как *individuum* (неделимый), а как *dividuum* (делимый)*. Мир со-бытия — без-дна, это неизвестность и вечное вопрошание самого себя и бытия, самопознание, самосозидание, которое приводит к пониманию со-бытия как со-в-местности, присутствия, где бытие «изначально» выстраивается как со-бытие, ибо только со-бытийность дает *бытию* возможность «быть», со-в-местное со-формирование реальности в со-бытии, наделенном смыслом, поскольку всегда речь идет о человеческом присутствии, помещающем и самого себя и свое присутствие в смысл, которое возможно как опыт «путешествия на край возможности человека».

Контекст, образованный со-вместностью *я-другой*, порождая место-пространство само-проявления, складку взаимо-действия и взаимо-присутствия, воплощается во внутреннем опыте бытия без отсрочки, который не принадлежит «миру-и-так-далее» (Ж. Батай), миру с парадоксальной манерой откладывать возможность «быть» на потом. И этому опыту не предшествует никакая истина, которая могла бы сделать его путь прямым, нет даже проекта, ибо внутренний опыт, где возможно перепрыгнуть через *чужое-еще-тело*, через *не-имение-телом-места*, противоположен проекту, в силу чего возможно попасть в «я мыслью», где тело, не будучи «моим», все же обрело «место» и язык: говорю я (ego), но губами своего тела, в силу того, что предстаю как *тождественное само-различие расщепленного на границе тела ego* (В. Подорога). Тело бытует на границе, на пределе, в горизонте его подступающей множественности, и если другой — это *другой*, и если слово — это *слово к другому*, то никакой разум, претендующий на абсолютное знание, не может включить в себя, *понять* этот диалог и путь к другому, где «непонятность, этот разрыв логоса — это не начало иррационализма, но та рана или вдохновение, которые открывают слово и потом уже дают возможность любому логосу или рационализму»**. *Ego* — это всегда *ego* протяженного — тела — в котором я отдан *другому* и становлюсь возможен принимая другого в себя — *телом-со-прикасания-с-другим*, присутствующим в этом мгновении действия, проявляясь среди других образов, других тел.

Образ-действие (В. Подорога) — это только внутренний образ, и ничто другое, раскрывающийся в слове, в своем *имени*, но

* Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Сочинения в двух томах. Т.1. СПб., 1998. С. 227.

** Деррида Ж. Насилие и метафизика. Письмо и различие. М., 2000. С. 151

рана вписана в ее начало (Ребе Алсе), где рана понимается как разрыв — «основополагающий набросок», возможность открытости, его промежуточность не является отсутствием, в силу чего структурное содержание *разрыва* может быть мыслимо только из *разрыва как сгиба*, из того напряжения и усилия, которое создается игрой вступающих друг с другом в напряженный диалог мировых сторон, что приводит к пониманию *разрыва*, лежащего в основании проявления пространственно-временных модусов человеческого существования, как *предела видения* человека, *опыта эк-статического видения* в контексте со-бытия изначального откровения раны, свидетельствующей о теле, существующем на поверхности этой раны, предполагающей усилие, в котором само видение тела возможно только внутри топоса напряжения мысли. Становление *ego-cogito* как живого знания и активности возможно только в топосе усилия, ибо *cogito* проявляется в мире, в котором возможны источники или «начала» («когитальные акты»), порождающие непрерывное поле, пространственность точек наблюдения, тем самым становится возможен сам *принцип cogito*, явленный Р.Декартом: *бытие есть и форма всякого собранного субъекта, и действие*, — следовательно, мир *ego-cogito* не является миром, где *ego*, прежде всего, подвластно плотности пространства, но миром, где *ego артикулирует пространство*, делая шаг установления существования *cogito* и все, что будет потом, будет написано «заново», исходя именно из этой точки отсчета, точки усилия, на которой завязываются все мировые линии.

Cogito связано с установлением факта такого существования, которое предполагает мир, в котором возможно *ego*, не рассматриваемое в смене причин и обстоятельств в бесконечной цепи обоснований в определении некоторого «собственного» устойчивого места в мире, но обращающееся к осознанию себя как *несомненной очевидности*, таким образом, действие *cogito*, прежде всего, предполагает «выпадение», *выявление точек «полного поворота глаз»* (М.К. Мамардашвили), в котором акт видения себя опирается на сознание того, что сейчас меня поддерживает, что сейчас является основой моего существования как очевидность, воплощающая истину топоса данного усилия, поскольку видение понимается не в узком смысле как оптическое ощущение, но исключительно как распознавание «данного», которое включено в топос видения не просто как то, на что я смотрю, но как то, что себя показывает. При этом, в *акте cogito, ego*, создавая собственное пространство и время, ускользает от внешнего наблюдения, от наблюдения, сформированного классическими правилами,

то есть от того, которое возможно как выделение отдельных предметов во внешнем пространстве наблюдения, в силу того, что в нем *удерживается перспектива зримого*, и удерживается именно за счет того, что в действие самого *cogito* включены незримые, пластическо-телесные силы, пределы и мировые линии напряжения, определяющие его скольжение и собирание в определенном «месте» внимания и рассеивания, что и определяет способность *ego* оказаться «вблизи», можно даже сказать «внутри» смысла со-бытия, всегда являющегося со-в-местностью и осмысленностью, переживаемого и проживаемого не в рамках фактуальности и единичности материального состава бытия, но в со-в-местности «пространств».

В акте *cogito* бытие не дано в качестве некоторого набора точечных фактов, точка зрения предполагает различные перспективные проекции, где возможно «впустить в себя другого» — обнаружить себя как нечто такое, посредством чего и в чем нечто получает «ego sum», то есть так или иначе выходит на свет в той мере, в какой являет собой некий «переход», со-в-местный ритм, а, значит, с-мысл — со-бытие, приводящее человека к себе как иному, к нетождественности с предшествующим состоянием. Предел, до которого расширяется горизонт всякого видения *ego* — это мир как универсальная основа того, где мы «всегда-уже» находимся в опыте рождения «того индивидуального и ценностного целого протекающей во времени внутренней жизни, которое переживается нами в другом»*, где временность выступает как горизонт очевидности присутствия другого и где *ego* не является чем-то, чем можно «*быть*», представляя собой принятие, признание инаковости внутри собственного я как неотъемлемой части. Неопределенность, неоднородность и уклончивость, где теряются следы «нашей субъективности», где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность *ego* в перспективном познании, у-зрении, в котором возникает наша «объективность», открывает изначальный горизонт *cogito* в его собственной внутренней временности я, поскольку всякое данное в актуальном восприятии находится в потоке, на пересечении прошлого и будущего перспективной точки-силы, отходящей от другой благодаря смежной силе, но всегда дистантной.

В игре пустоты действует различие, где время опространствуется и подчиняется условиям непрерывного различия, эффекту симультанности, в топосе усилия собирания пространства, некоторого тела, о котором что-либо «объективное» можно сказать в той мере, в какой оно

* Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 135.

«вывернуто наружу», то есть артикулировано вне самого себя. *Пустота пространства не означает отсутствие*, она предстает как нехватка и может расцениваться как отсутствие промежуточных пространств, допускающее создание «мест», в котором *опыт другого*, опыт его тела, *предполагает открытость*, то есть такое пространство, которое можно назвать «местом», поскольку тело — это «место», где мы открываемся миру, а мир — нам, «место» со-существования и нет со-существования без «здесь», «вот», без собирания и оформления того, что может быть-выписанным, стать письмом, прикоснуться к смыслу, то есть быть «здесь» только для того, чтобы быть прозрачной средой для его процессии, ибо «письмо является переходом, входом, выходом, временным пребыванием во мне того другого, которым я одновременно являюсь и не являюсь»*. Есть лишь некое бытие: «Он и я, и тот, и другой — без имени, и тот, и другой вышли из ... чего-то безымянного ... и тот, и другой не что иное, как две песчинки в бескрайней пустыне или, скорее, две волны, что исчезают в море»***, где взгляд и ответ *другого* — это единственный фундамент и основание бытия, так как *именно взгляд другого определяет и формирует нас* (У. Эко) — здесь становится возможным начало этики, *этики другого*, которая является основой любой со-в-местности, любого творения и возможности. И это начало не предполагает какого-то твердого основания, поскольку «начало — в пустоте, оно подвешено в пустоте»***.

Однако, формирование «места», самой пространственности вокруг «здесь» моего тела и «сейчас» моего настоящего, возможное в фокусе усилия внимания и видения, задано определенной социальной логикой мышления и действия, в рамках которой *тело становится «украденным»*, ибо ставит его в оппозицию *отношения* к собственному телу, а не *про-явления* в нем. Тело всегда было «украденным», всегда существует нечто, что лишает *я* «собственной» природы, «собственного» рождения, внедряется между *я* и *миром*, задает определенные модели и специфический характер отношения с *другим*, одновременно, отнимая *другого*, поскольку, помещает любое взаимоотношение под «*взгляд*» неусыпного и ненасытного контроля, а, значит, ставит под вопрос и само существование индивида как носителя «собственной» субъектности. Поэтому, в отношении к истории, полагающей субъекту его идентичность, индивид предстает не как действующий субъект,

* Cixous H. Sorties // Cixous H. Clement. Catherine: La jeune nee. P., 1979. P. 158.

** Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 100.

*** Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 286

а, всего лишь, референциальный субъект *нарратива* данной истории, что определяет характерную черту действия логики, определившей и суть первой европейской интеллектуальной революции, оформившейся как культура дефиниции, в которой язык задает логику мышления, в данном случае *мышления в логике дискурса желания*, в рамках которого *тело индивида становится «украденным»*, что становится возможным не только через пристальное наблюдение и предписания, но, как показывает М.Фуко, и через *создание определенной плоти индивида*: тело, одновременно, раскрывает и скрывает свое место, «собственная» телесность предстает как ускользающая от точного определения, на ней нет однозначности меток, но, тем не менее, определяется через подчинение логике вожеления и желания, желания и забвения, *производства* желания и *осуществления* этого желания — всего того, что является результатом *желания людей жить вместе* (Ханна Арендт), сформированной некой общей силой различия.

Пространство желания — это пространство *симуляции*, которую Ж. Бодрийяр определяет как «порождение при помощи моделей реального без истока и реальности»*, в котором само желание как творение человека, его «двойник», оказывается трещиной, зазором, отделяющим его от самого рождения, но и забвением этого разрыва — скрадыванием самого скрадывания, но, при этом, условием самого движения скрадывания, где *знаки, следы желания* надписываются в со-знании, задавая направления про-явления тела, а, значит, делая возможным обозначение «места» тела: можно обвести контур тела непрерывной линией, можно передать его штрихами, можно воспроизвести его в цвете, через игру света и тени — в любом случае тело становится про-явлено, вы-явлено и прозрачно. «Потеряв» свое *лицо*, индивид, выбирая действие в рамках социальной роли, воспринимает его как результат собственного воления, ибо ему необходимо принадлежать миру, обрести точки опоры для того, чтобы жить без проблемы собственной инаковости по отношению к *другим*, которая предполагает ответственность за самого себя, и без ощущения собственной необязательности для *других*. Язык формируя «истину желания», прописывая *метафизику желания* как метафизику бесконечного разделения, создает *норму желания* и налагает определенные ограничения на его осуществление: желание оказывается повсюду, но не в реальности человеческой жизни, оно становится *обобщенной симуляцией*

* Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996. С. 34.

(Ж. Бодрийяр), *следом самого желания*, знаком, надписанным на теле человека, на теле его сознания, на теле его желания, простраивая норму через определенным образом простроенный дискурс.

Субъект, который *не кодифицируется* в соответствии с социальной нормой как *желающий, попадает в место забвения*, как и *действующий не в соответствии с нормой* для осуществления «своего» желания, или тот, кто *не подходит под определение нормы* — *безумный*. Но о *безумии* можно говорить лишь по отношению к тому *«другому повороту безумия»*, который позволяет людям «не быть безумными», то есть по отношению к *«разуму»*. *Безумие* — *это другого разума, другое* самого *«cogito»* метафизики присутствия, это «отсутствие произведения», «множество возможностей», ибо до произведения *cogito* не разделяется на «разум» и «безумие». «Разум» стремится *весь мир превратить в произведение*, в само-замкнутый текст, ибо смысл, норма разума получают гарантии на существование только в том случае, если становится *произведением*, если начинает царствовать как конечная мысль, как история, отрицающая возможность перемещения *разума и безумия**, отвергающая *логос* их свободного обмена. В точке разрыва между *о пределенным разумом и безумием* возможно освобождение *логоса*, который предшествовал этому разрыву, можно подойти к началам оборонительного движения «разума», который стремится спрятаться в убежище и выстроить самого себя в качестве «смотрителя за сумасшедшими». Монолог «разума» о «безумии» мог устояться лишь на *молчании безумия*, связывающее *безумие с молчанием*, со «словами без языка» или «без говорящего субъекта», с упорным бормотанием некоего языка, который говорил бы сам по себе, углубленный сам в себя, без говорящего субъекта и собеседника.

Язык «разума» может быть определен как особое про-говаривание, в котором рождаются технологии, задающие определенные типы конфигураций и позиций размещения тел в пространстве, поскольку язык «разума» — это *язык желания, которое определено: желанию дано имя — «открыта» его сущность*. Норма про-говаривания определяет то, как *желание пишется*, вписывается в тела и души людей, тем самым про-являя процесс движения властной стратегии управления самим желанием, где сама жизнь облекается в нормы и модели, *идеальный человек — вот цель каждого*: идеальное тело, идеальное лицо, идеальная походка, идеальное произношение ... идеальная

* М. Фуко указывает на то, что у разума и безумия классической эпохи некогда был единый корень, они со-существовали в диалоге, который был прерван в конце XVIII века: через захват всего языка и права на язык психиатрическим разумом как избранником общественного и государственного умов, слово безумия было оборвано.

жизнь — очарование недостающего измерения идеального — образующее пространство обольщения, прикрытую пустоту*, говорящей о «нашем» желании, подменяющей само существование, существование вообще, так как предлагают готовые «лица», «образы» взамен возможности нахождения собственнотлицаивзаменвстречи, которая требует большой смелости, встречи с собственным присутствием. Лицо отмечает предел всякой власти и всякого насилия, оно не может быть в мире, поскольку открывает и превосходит мир (Ж. Деррида), ибо лицо не означает, не воплощает и не прикрывает, оно, указывая только на себя, не может быть тем, что оно есть, если нет взгляда, если нет того другого, в котором заключена возможна сама возможность стать другим, выйти на границу, к пределу подступающей множественности *cogito*, способного со-в-мещать многочисленные пространства, разнообразные место-расположения, схватывая «предмет» в той мере, в какой, вместе со схватываемым или мысленно видимым предметом, являются и те акты или та схема, посредством которой этот предмет «давался» сознанию.

Такая рефлексивная процедура определяет возможности обозначения «места» субъекта, опыта некоторой самотождественности**, где явленность мира — это явленность «данного» пространства и «данного» времени, то есть явленность мира как того, что «имеет место быть» не просто как проекция какого-либо *ego*, но как то, что привлекает внимание, манит своей инаковостью в силу того, что обладает возможностью «быть» на границе как открытое пространство, дарящее «месту» эффект присутствия пустотного, различающего пространства в бесконечном рассыпании «точек-сил» в прикосновении разомкнутого, через со-причастность которому, *cogito* обретает перспективное поле видения — множество углов-точек видения, которые постоянно смещаются по отношению друг к другу. *Cogito*, в акте становления присутствия, являет со-бытие, имеющее смысл или, другими словами, сам смысл, в конфигурации, организующей поле значения, и может быть понято как особое «место», особая материя, которая «ткется» (Ф. Ницше), предстает как «особая плоть» (Э. Гуссерль) и разновидность «тела» (П. Валери, Р. Барт), ибо, если мы выбираем топос усилия мысли, то мы выбираем определенный способ собирания того пространства, с которым вступаем в со-бытие, определенную онтологию *cogito*, в которой точка доступак

* Ибо соблазн не возможен в сфере повседневной реальности — он всегда относится к строю знака и ритуала (Ж. Бодрийяр).

** Процедура *cogito* предполагает введение принципа непрерывности воспроизводимого опыта, в силу чего «Je suis mon passe» — «Я есть мое прошлое». Sartre J. P. L'etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique. Paris, 1943. P. 159.

собственной интеллигибельности, целостности тела, идентичности, возможно только при признании того, что человеческое сознание, возможно только как *текст*, который живет, со-прикасаясь с другими *текстами*, в *признании истины* — *а, значит, множественности*, принципиальной открытости и незавершенности, а не однозначность как абсолютной истины классической рациональности, так и симуляции, ибо и *я*, и *другой* утратили раздельное существование, реален лишь *переход, место без место-имения, со-общение, со-прикосновение*, которое заполняет трещину между *мной и миром*.